نظرية الفيض وأثرها على مفهوم النبوَّة عند السَّهروردي

الباحثة/ حنان سليمان محمد المطوع
قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة
جامعة الملك خالد

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمـــة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آلـــه وأصـــحابه، ومن اهتدى بهداه وسار على نهجه، وتمَّسك بسنته إلى يوم الدين، وبعد:

يكاد يتفق الدارسون للفكر الإسلامي على أن التصوف أحد أهم مجالاته الأساســية، كمـا أنه أغزرها انتاجاً. ويعدُّ التصوف مجالاً مستقلاً بذاته، لتميزه بطابع خاص ومختلف فـي جميع قضاياه.

والتصوف تجربة روحية بالغة العمق، يعيشها المسلم، ويترجمها سلوكاً، فيكتسب خلالهـا صفات تصلح فيها القلوب، فتتجرد من مباهج الدنيا، وينشأ عنها رؤي فكرية خاصة.

والفكر الإسلامي في جانبه الفلسفي الخالص، وجانبه الصوفي قد تأثر بدرجـة لا يمكـن انكارها بالفكر اليوناني والفلسفات الشرقية، ووصل هذا التأثير إلـى أصـوله وعقائـده، ومسائل النبوَّة من العقائد التي تأثرت بوضوح بتلك الفلسفات.

ولقد انطوي مسار الفكر الإسلامي على محاولات انتقاء وتوفيق، وجمـع بـين مـذاهب فكرية مختلفة، ويتحدد ذلك بوضوح في حكمة الإشراق، التي أحيا رسومها الـسَّهروردي المقتول، محاولاً التوليف بين الفلسفة والتصوف.

والسَّهروردي من أبرز الشخصيات الجدلية، وهو الذي دفع حياته ثمناً لآرائه التي تقـول بأن الزمان يكون نورياً، إذا ملك الحكيم السياسة، وتغلب الظلمات إذا خـلا العـالم مـن تدبير إلهي.

وتستند فلسفة الإشراق على نظرية الفيض، وطريقة المعرفة فيها تعتمـد علـى كـشف الشهود، فالأنوار العقلية عند السَّهروردي هي المعرفة الصوفية المباشـرة للموجـودات المتعالية.

وقد كان اختياري لهذا الموضوع نابعاً من اهتمامي بقضايا التصوف الإسلامي، محاولةً إلقاء الضوء على فلسفة أحد أهم الفلاسفة المتصوفيين، رائد الفلسفة الاشراقية شهاب الدين السَّهروردي المقتول، ولنميز أصالته الفلسفية ومدى تأثرها عقدياً بالفلسفات المختلفة.

مشكلة البحث:

لا شك أن مثاقفة فلاسفة الإسلام الفكرية مع الوافد الأجنبي، المتمثل حضارياً في الفلسفة اليونانية، قد أثر تأثيراً مباشراً في فهم بعض العقائد المتعلِّقة بالوجود وعلاقة الخالق به، من أهم هذه المفاهيم المؤثرة هو مفهوم الفيض، فما أُسُسُ هذه النظرية؟ وما مدي تأثيرها على فلاسفة المسلمين؟ وكيف أثَّرت على مسألة النبوَّة عند السَّهروردي؟

– أهمية البحث: يمكن رصد أهمية البحث في الآتي:

أولاً: التعرف على تاريخ نشأة وتطور التصوف، عرض صورة من مختصرة عن الموقف العام منه لدى بعص المعاصرين.

ثانياً: التعرف على مفهوم نظرية الفيض وفحواها، وأسس بناؤها لدى أفلوطين.

ثالثاً: التعريف بحياة السَّهروردي، ومفهوم الفيض عنده، وكيف أثرت نظرية الفيض على مفهوم النبوَّة عنده.

أهداف البحث وأسباب اختياره:

أولاً: إلقاء الضوء على بعض ما يتعلَّق بالتصوف كجزء مهم له مكانته في التراث الإسلامي.

ثانياً: إعطاء صورة واضحة لنموذج الفيض كعقيدة دخيلة على الفكر الإسلامي، ومدى تأثيره على العقائد الدينية.

– منهج البحث:

نظراً للتداخل التاريخي للتصوف الإسلامي وتمايزه في كل مرحلة من مراحله، فقد اتَّبعت منهج التحليل التاريخي في فهم نشأته وخصائصه في كل مرحله، ثم اتبعت المنهج الاستقرائي والمقارن لفهم بناء نظرية الفيض، سواء عند أفلوطين أو بعض فلاسفة المسلمين، وبالمنهج التحليلي والمنهج المقارن أحياناً، فسَّرت نظرية الإشراق عند السَّهروردي، وأثرها على مفهوم النبوَّة عنده.

– ثم سرت في كتابة البحث وفق الخطوات العلمية الآتية:

قسَّمت البحث إلى مقدمة وفصلين وخاتمة:

في المقدمة، تناولت التعريف بمشكلة البحث وأهميته وأهدافه، ومنهج البحث، وخطة البحث.

وفي الفصل الأول، عرضت أهم ملامح التصوف الإسلامي، ومراحله التاريخية، وما تميزت به كل مرحلة، وعرضت الموقف من التصوف لدى بعض المعاصرين، ثم بيّنت مفهوم الفيض وفكرته الأساسية عند أفلوطين.

وفي الفصل الثاني، استعرضت حياة السَّهروري، مع محاولة لكشف الوضع السياسي والفكري لعصرة، ثم فصَّلت في بناء نظريته الإشراقية وناقشت أثرها على مفهوم النبوَّة عنده.

- تقسيم خطة البحث:

تتكون الخطة من مقدمة وفصلين وخاتمة، على النحو الآتي:

المقدمة: تشتمل على مشكلة البحث، أهمية البحث، أهداف البحث وأسباب اختياره، ومنهج البحث.

- الفصل الأول: التصوف الإسلامي، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: أولاً: مقدمة في التصوف الإسلامي (مراحله وتطوره).

ثانياً: الموقف من التصوف.

المبحث الثاني:أولاً: الفيض.: ١-مفهوم الفيض. ٢-مفهوم الفيض عند أفلوطين.

ثانياً: تأثير نظرية الفيض على بعض فلاسفة المسلمين.

- الفصل الثاني: السَّهروردي وفلسفته الإشراقية، وفيه مبحث واحد:

المبحث الأول: أولاً: حياته وعصره.

ثانياً: مفهوم الفيض عند السَّهروردي.

ثالثاً: تأثير الفيض على مفهوم النبوَّة عند السَّهروردي.

- خاتمة البحث: وفيها عرضت أهم ما وصل إليه البحث من نتائج.

- المراجع والدوريات.

الفصل الأول: التصوف الإسلامي

المبحث الأول:

أولاً: مقدمة في التصوف الإسلامي (مراحله وتطوره):

مرَّ التصوف الإسلامي بمراحل وأطوار متمايزة وتواردت عليه ظروف مختلفة، واتخذ تبعا لكل طور مفاهيم متعددة، فكان لكل منها خصائصه ومميزاته، ولإعطاء صورة مبسطة عن الأطوار التي مرَّ بها التصوف الإسلامي، سأتناول وباختصار في هذه المقدمة أموراً ثلاثة: نشأة التصوف، تطور التصوف، ونظرية المعرفة عند الصوفية.

لم ينشأ التصوف من مصدر فارسي أو هندي أو مسيحي، فالتصوف ظاهرة عالمية، ترتبط بكل دين وكل حضارة [(١)] . وإذا كان بعض الصوفية من أصل مجوسي، فإن غيرهم ليسوا كذلك، فقد ظهر التصوف في مصر والشام والمغرب. وتأثُّر المسلمين بالثقافات الخارجية لا يعني اقتباس فكرة التصوف منهم، فهو في كل نحلة [(٢)] . فمن حيث المنشأ فهو إسلامي، ولكنه في بعض مراحله تأثر بمصادر وتيارات كما سنوضح لاحقاً.

أما أسباب نشأته فنلخصها في نقطتين [(٣)] :

١ نشأ التصوف كتوجه نحو الآخرة، وكرد فعل للتكالب على الدنيا والتقاتل على السلطة. وآثر فريق من المسلمين اعتزال الدنيا، والانشغال بإصلاح النفس.

٢ نشأ كمنهج ذوقي، وكرد فعل لثنائيات المتكلمين وتفرعاتهم، ولغتهم العلمية الجافة البعيدة عن احتياجات الإنسان الروحية.

بدأت حركة التصوف بظهور الزهد (والزهد في الإسلام منهج حياة، قوامه التقليل من ملذات الدنيا، والانصراف للآخرة)، وذلك في القرنين الأول والثاني الهجريين، ولكن الزهد ظهر بمفهومه السلبي، وذلك باعتزال مجالات النشاط الاجتماعي والسياسي العام، فبعد مقتل عثمان رضي الله عنه رأى البعض أن الاعتكاف وعدم المواجهة هو الصواب، ثم برز الزهد كظاهرة مضمونها معارضة الأوضاع الاجتماعية والسياسية [(٤)]، القائمة في ظل الاستبداد الأموي سياسياً والتمايز الاجتماعي بين ثروات يملكها

---

(١) انظر: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط:١، عام:٢٠٠٢، ص ٤٣-٤٤. ويرى حسين مروة أنه ظاهرة عالمية، وغير مرتبط بالأديان فقط، ويرى أن في المذهب الوجودي عنصراً تصوفياً من حيث النظر للذات، وفردية الإنسان من حيث مفهوم التحقق الوجودي للذات، وكذا انتشار روح التصوف في الفنون الغربية، مثل ظاهرة "الهبية"، وظاهرة "البيتلز"، أشبه بظاهرة الدروشة في مرحلة انحطاط التصوف الإسلامي.

(٢) انظر: أبو الوفا التفتازائي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة، القاهرة، ط:٣، عام:١٩٧، ص٢٥-٣١.

(٣) انظر: عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار الجبل، بيروت، د.ط، د.ت، ج:١، ص٥١٧. انظر: حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط:١، عام:٢٠٠٩، ص٢٨.

(٤) انظر: أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية، دار الشعب، بيروت، ط:١، عام:١٩٧٨م، ص٦٤.

الحاكمون، ويقابله افتقار الفئات الاجتماعية. وذلك بمقارنه هذا الوضع بحياة الرسول الكريم ﷺ وأصحابه، وخلفائه "إن كثيراً من المسلمين لجأوا، احتجاجاً على ما ينكرون من حكومة ونظام، إلى الاعتكاف والزهد"(١).

وكانت الشخصية الأبرز لهذا النوع من الزهد هو (الحسن البصري، ت:١١٠ه)، والذي كان في زهده غارقاً في الحزن والخوف(٢). وتجلى الزهد سلوكياً في هذه الحقبة بالانقطاع عن ممارسة أي نشاط دنيوي، والتفرغ لشعائر التدين، وما لبث هذا النوع من الزهد إلا أن تطور، وأصبح يبحث في النصوص عما يقويه ويثبت أنه حق، وكانت هذه الاجتهادات نواة للتأويل، ومن هنا انتقل التصوف من مفهوم الزهد البسيط الذي لا قواعد له، إلى حياة روحية منظمة سميت بالتصوف(٣). فمن هو الصوفي؟ يصفه القشيري(ت:٤٦٥ه)، بقوله: (انفراد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة)(٤)، والذي مثله إبراهيم بن أدهم (ت:٢٦٢ه) وآخرون(٥).

ومع ظهور تيارات المتكلمين، كان لابد من البدء في تأسيس موقف فكري معرفي، وبدأ يظهر مفهوم الحب الإلهي كما عند رابعة العدوية، ويبقى التصوف في هذه المرحلة على أنه زهد سلوكي وليس له قواعد نظرية.

ومن بداية القرن الثالث إلى القرن الرابع الهجري ظهر التصوف النظري، والذي اتضحت فيه التفرقة جلية واضحة بين الزهد والتصوف؛ ففيه أصبح التصوف طريقاً للمعرفة بعد أن كان طريقاً للعبادة فقط(٦). وقد كان له ظروفه وخصائصه، فاجتماعياً ظهر هذا التصوف في فترة انتهاء العصر العباسي الأول، بكل ما يحمله من حقد على الأمويين، وما تميزت به الدولة العباسية من زوال مبدأ العصبية، مما فتح باب التغيير أمام التيارات الفكرية المختلفة(٧). وكان في هذا الاتجاه نشداناً لمصدر أرقى من مصادر المعرفة، وقد وضع ذو النون المصري أصوله الأولى كنظام فكري، وظهرت في هذه الفترة مدارس ومشايخ كثر للصوفية، يلتقون عند معالمه العامة، ويختلفون في بعض

(١) جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: علي حسن، دار الكتب، القاهر، ط:٢، عام:١٩١٠ص١٤٧.
(٢) انظر:آنا شيميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ترجمة :محمد اسماعيل ، منشورات الجمل، بغداد ،ط:١،عام:٢٠٠٦،ص٣٩.
(٣) انظر: أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية، ص٨٥.
(٤) الطوسي، اللمع، دار الكتب، القاهرة، ط:١، عام:١٩٦٠، ص٥٦.
(٥) انظر: أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية، ص٨٥.
(٦) انظر: أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٨٢.
(٧) انظر: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، ص ٩٧-٩٨.

اتجاهاته وتفاصيله(١) . وقد أخذت هذه المدارس تزداد عمقاً ومناوأة لذلك النظام المدرسي التقليدي، ذي الطابع العقلاني الجاف، الذي شاع في أوساط المتكلمين الأشاعرة(٢).

وفي هذه المرحلة نشأ علم التصوف متميزاً عن علم الفقه من ناحية الموضوع والمنهج والغاية "كتب رجال من هذه الطريقة في طريقتهم، فمنهم من كتب في الورع ومحاسبة النفس، كما فعل المحاسبي، ومنهم من كتب في آداب الطريقة وأذواق أهلها..."(٣). فكانت خصائص معرفتهم هي الكلام عن الأخلاق ومعانيها، كالمجاهدة والتوبة والصبر والرضا. ومع نشأة التصوف فكرياً ونظرياً لابد وأن نتعرف على الأسس التي قامت عليها نظرية المعرفة في مرحلة التصوف النظري...

سننطلق من مفهوم وقواعد المعرفة الإسلامية، والتي موضوعها الأساسي هو الله، ومركزها فكرة التوحيد، والتي تنبني على حقيقة أن الله تعالى موجود، وأنه واحد، وأن العقول لا يمكنها أن تدركه، وأنه منزَّهٌ عن المثيل والشبيه تنزيهاً مطلقاً.

وقبل أن نحدد أصول معرفتهم لابد أن نشير إلى تشكل معرفة حقيقية في هذه الفترة للتصوف، نتج عنها اتجاهان(٤) :

١-صوفية معتدلون يربطون نصوصهم بالكتاب والسنة، ويُسند هذا المجال للحارث المحاسبي(ت:٢٤٣ه)، ومن تبع طريقته ونهجه.

٢-صوفية استسلموا لأحوال الفناء، ونطقوا بعبارات غريبة عرفت بالشطحات، وتصورات علاقة الإنسان بالله كالاتحاد والحلول.

وبعد أن أوضحنا اتجاهات التصوف في هذه المرحلة، فلنا الآن أن نختصر ما ميَّز نظرية المعرفة الصوفية بالتالي:

١-يوضع التصوف في الإطار العام للمعرفة المثالية(٥)، ويظهر تميزه بأن أداته الوحيدة للمعرفة هي القلب؛ فهو إذن يلغي كل من الحس والعقل كأداتين للمعرفة، وفي هذه الصورة تظهر مكانة العارفين والأولياء، وفكرة الكرامات التي ترادف المعجزة عند الأنبياء(٦).

---

(١) انظر: أبو الوفاء التفتازاني، مدخل الى التصوف الإسلامي، ص ١٠٢.

(٢) انظر: محمد إقبال، تطور الفكر الفلسفي في إيران، ترجمة: حسن الشافعي، الدار الفنية، القاهرة، ط:١، عام:١٩٨٩، ص٥٣.

(٣) عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص٥١٩.

(٤) انظر: محمد علي أبو ريان، الحركة الصوفية في الإسلام، دار المعرفة، الاسكندرية، ط:١، عام: ١٩٩٤م، ص٦٥.

(٥) المعرفة المثالية: فلسفة ترد كل ظواهر الوجود إلى الفكر، وتؤكد على أسبقية المثال على الواقع، وأن حقيقة الكون أفكار وصور عقلية، وائد هذه الفلسفة هو أفلاطون. انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب، بيروت، ط:١، عام:١٩٨٢، ج:٢، ص٣٣٧.

(٦) انظر: محمد الجليند، من قضايا التصوف، دار قباء، القاهرة، ط:٤، عام:٢٠٠١م، ص٩٥.

ومعرفة الصوفية مأخوذة مباشرة من الله، وكثيراً ما يتردد في كتب الصوفية هذا الأثــر المروي عن البسطامي (ت:٢٦٢ه)، في مخاطبة أهل الظاهر والمعرفة الكسبية "أخــذتم علمكم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت"، فهي ليست كسباً عقلياً ولا نقلاً عن كتاب أو أثر[(١)] . والمعرفة عند الصوفية إنما تحدث بتخفيف الجسد من حاجاته، ينقل لنا القشيري عن ذي النون المصري(ت:٢٤٥ه) قوله" لا تسكن الحكمة معدة ملئــت طعاماً "[(٢)] .

٢- الظاهر والباطن: الصوفية عندما أخذوا بمفهومهم الخاص للمعرفة بأنها اتــصال بالله مباشرة دون وسائط، وقد خصوا أنفسهم بالولاية، فهذا سيجعل الفهم يفــيض عليهم من الجود الإلهي، فالخراز(ت:٢٧٧ه) يضع تعريفاً للمعرفة، فيقول هــي: "عين الجود وبذل المجهود "[(٣)].

وحتى لا يخرجوا من تعاليم الشريعة، لجأوا إلى مفهوم الظاهر والباطن، ليتمكنــوا مــن البقاء ضمن الواقع الإسلامي، وذلك لإخضاع النصوص للمضمون المتناقض مع نظريــة المعرفة الإسلامية، بدعوى أنها تحمل وجهين من المعاني: فهناك الوجه الظاهر، والــذي يوجَّه لعامة المسلمين، وهناك الوجه الباطن، وهو يتوجه للخاصة مــنهم[(٤)]. وقــد غــالى بعضهم في الاستخدام دون ضوابط، فقالوا بتجاوز النبوَّة، وإسقاط وساطة الوحي بين الله والناس، وإسقاط الشريعة، كما ألغى غلاة الصوفية الوساطة، وخرجت عن فكرة التجريد المطلق لله، لأنها هي بذاتها تجربة اتصال مباشر مع الله[(٥)]. وبذلك هدموا جدار الشريعة، الجدار الفاصل بين الله والناس، فاخذوا المعرفة علــى الطريقــة العرفانيــة (معرفــة الله مباشرة دون وسائط)، فهي اتحاد الإنسان بالله، وحلول الله في الإنــسان عنــد آخــرين، ووحدة الوجود بين الله والعالم، أو مرتبة الفناء، وهي مرتبة ترتقي عنــد بعــضهم إلــى مرحلة البقاء، أي استمرارية الفناء، فالقاسم المشترك هو: خرق مبدأ الانفــصال المطلــق بين الله والإنسان، فالبسطامي يقول: "إني أنا الله"، وابن عربي يقول: "سريان الحــق فــي الموجودات "[(٦)] . وبمقارنة هذه الحقائق الصوفية لمبدأ التوحيد العام عند المسلمين، فهــذا تحدٍ لأسسه وعليه فإن نظريتهم في الاتحاد والحلول تناقض مفهــوم التنزيــه الكامــل لله

(١) انظر: مرجع سابق، ص ٩٦.
(٢) القشيري، الرسالة القشيرية، دار الشعب، القاهرة، ط:١، عام:١٩٨٩م، ص٤٦.
(٣) الطوسي، اللمع، ص٥٦.
(٤) انظر: رينولد نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة: نورالدين شريبة، الشركة الدولية للطباعة، القاهرة، ط:٢، عام:٢٠٠٢م، ص٩٣.
(٥) انظر: المرجع السابق، ص٩٤.
(٦) انظر: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، ص١٣٠-١٣١.

تعالى [١] (والتي تقوم على رفض علاقة الاتصال بالله تعالى)، مما يؤدي لهدم التوحيد بشكل مباشر، فهي تنتهي إلى إلهية الإنسان أو إنسانية الإله.

وبعد هذا الزخم المعرفي الصوفي المتباين في هذه المرحلة، سيظهر في القرن الخامس عدد من المصلحين، على رأسهم الغزالي (ت:٥٠٥هـ)، والذي حاول ارجاع التصوف إلى منابعه من الكتاب والسنة بالوقوف ضد الأفكار والشطحات الدخيلة على ما عرف بالتصوف السني[٢] . وفي القرنين السادس والسابع الهجريين اكتمل التصوف بصورته الفلسفية ليظهر ما عرف بالتصوف الفلسفي، والذي يعمد أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية[٣]، والسؤال هنا عن مدى تأثر هذا النوع بالفلسفات الأجنبية، ونحن نعلم تأثر كبار فلاسفة المسلمين بالفلسفة المشائية.. وهل نستطيع أن نقول عن فلسفة ابن سينا والفارابي فلسفة صوفية أم أن الطابع العام فلسفة مشائية وهم المتأثرون بأفكار أرسطو؟

إن المسحة الصوفية التي ارتبطت بفلسفتهم إنما كانت بسبب قولهم بفيض العقول عن الواحد، فيكون العقل الفعال هو مصدر الإلهام للإنسان، مما جعل فلسفتهم ترتبط شكلياً بالتصوف، فالفيلسوف يتجه إلى التفسير ومحاولة فهم العلاقة بين الله والعالم مستنداً إلى البرهان والدليل[٤] .

ومن أُطلق عليهم فلاسفة الصوفية فهم اولئك الذين يبدؤون حياتهم بدراسة الفلسفة المشائية، وذلك استعداداً للدخول في طريق المجاهدة الروحية، فيصبح التطهير الروحي هو الهدف، وهذا أصل التصوف[٥]، وخير مثال لهذا النوع من الفلسفة الصوفية هو الفيلسوف الصوفي المعروف ب (السَّهروردي المقتول).

ثانياً: الموقف من التصوف:

هناك توافق كبير على أن التصوف ظاهرة شغلت حيزاً زمنياً كبيراً في تاريخ الإسلام. وعلى مرّ العصور كان الموقف من التصوف متبايناً، وسأعرض الموقف مقسَّماً على عدد من المفكرين المعاصرين، حيث اكتمل التصوف بظهور التصوف الفلسفي، وأصبحت الرؤية أكثر وضوحاً.

---

(١) انظر: رينولد نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص٩٣.

(٢) انظر: أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٥٢.

(٣) انظر: مصدر سابق، ص١٨٧.

(٤) محمد علي أبو ريان، الحركة الصوفية في الإسلام، ص١٨٥-١٨٦.

(٥) المرجع السابق، ص١٨٧.

والخلاف كبير حول قيمة التصوف في المجتمع الإسلامي، فهناك من يدافع عنه ويعتبره فعلاً ايجابياً، ويشيد به كمسلكٍ للنجاة والخروج من أزمات الحياة المعاصرة، باعتبار مشكلاتنا مشكلات أخلاقية، وهناك من ينظر إليه نظرة سلبية، واعتبر الفكر الصوفي العرفاني فكراً خرافياً وسلوكاً تواكلياً، وهناك من حاول التمييز بين إيجابياته وسلبياته، ودعا إلى (تجديد التصوف).

اعتبر أبو العلاء عفيفي أن التصوف هو انقلاب على الأوضاع والمفاهيم الإسلامية، كما حددها الفقهاء والمتكلمون والفلاسفة، وانتهى إلى أن التصوف أروع صفحة تتجلى فيها روحانية الإسلام، وأنه التفسير العميق للدين الذي فيه إشباع للعاطفة، في مقابل التفسير العقلي الجاف الذي وضعه المتكلمون والفلاسفة، كما يثني على هدفهم الأسمى، وهو سعيهم الدؤوب للوصول إلى الحقيقة، أو الاتصال بها عن طريق حالة روحية خاصة يدركونها إدراكاً ذوقياً مباشراً، وأن الصوفية وحدهم وبنغمة اليقين هم الذين يذكرون صراحة أنهم شاهدوا الحقيقة واتصلوا بها (١).

وعلى النقيض تماماً، سنجد محمد عابد الجابري يهاجم المعرفة الصوفية، بوصفها تعتمد على الكشف العرفاني، وهو في نظره أدنى درجات الفعالية العقلية، ويعتقد أن من الوهم تصوره منحة من طرف قوة عليا، بل هو فعل الخيال، المبني على معطيات شعور حالم غير قادر علي مواجهة الواقع والتكيُّف معه، فيلجأ إلى نسج عالم خيالي ينتقي عناصره من الدين والمعارف الشائعة، ثم يشدد على أن العرفان يلغي العقل، فالحقيقة عند الصوفية: ليست الحقيقة الدينية ولا الحقيقة الفلسفية ولا الحقيقة العلمية، بل الحقيقة عندهم هي الرؤية السحرية للعالم التي تكرسها الأسطورة (٢) .

أما حسن حنفي فقد ضمَّن مشروعه الفكري (التراث والتجديد)، والذي يهدف إلى إعادة بناء العلوم، وفيه يرى ضرورة إعادة تجديد التصوف، فمن ناحية يحمِّل حسن حنفي التصوف المسؤولية التاريخية عن سيادة روح التوكل والإنهزامية، فيرى أن مقامات التوكل والزهد والرضى، هي قيم إنسانية تتجه نحو السلب، وتسلب الإنسان قراره وحريته، ولذا فالتراث الصوفي بشكله الحالي أحد معوقات النهضة، وانتشار الطرق الصوفية التي تكرِّس لأنماط من التدين الشعبي الذي تسوده الخرافات، ومن ناحية أخرى سعى إلى إعادة بناء التصوف كي ينتقل به من الفناء إلى البقاء، ومن الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي، ومن القيم السلبية إلى القيم الإيجابية الفاعلة، وحنفي ينتقد

---

(١) انظر: أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية، ص٥-١١.

(٢) انظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط:١١، عام: ٢٠١٣، ص٣٧٨-٣٧٩.

سيادة الخوف في التصوف؛ لأن الخوف هو سبيل سيطرة الأنظمة التسلطية على مجتمعاتنا، و ينقل فكرة الفناء الصوفي من الفناء في الله والبقاء فيه الى البقاء في الأرض والعالم، ويربط فكرة البقاء كما يريدها بالثورة [1] .

وبفكرة حنفي يتضح للقارئ أن تجديد التصوف عنده بمعنى أدلجته وتحويله لثورة تخدم أهداف عقيدة المقاومة، أو تحويل العقيدة إلى ثورة، وهو جوهر مشروع حنفي.

وبدورنا، نعي الحاجة إلى تديُّن به نتفهَّم ونساير التقدم العلمي، تديُّن يقدم مقاربات أخلاقية وروحية تعالج المشاكل التي يعاني منها العالم الإسلامي، وإن كان التصوف يعد علماً للأخلاق الإسلامية، ولكنه يقوم على عدة خصائص[2] في حال تمت تنحية أي منها فلن يكون تصوفاً، والتصوف في عمومه تجربة صوفية ذاتية وظرفية لا يمكن تطبيقها كنظام إصلاحي شامل.

المبحث الثاني:

مشكلة الوجود من المشاكل الرئيسية التي انبثقت منها مشكلات الفيض، وقد مَّرت عبر التاريخ بعدة مراحل، تمثلها مدرستان كبيرتان هما: المدرسة المادية، والتي تقول بِقِدَمِ العالم أو الوجود وماديته، وأنه يحتاج إلى فاعل أو إله. والمدرسة الثانية هي المدرسة الروحية أو المثالية، وتفرض وجود اثنين، إله ومادة، فأفلاطون يرى أن الإله والمادة قديمان، وصنع الإله من المادة الأشياء، مع القول بوجود الثنائية: الجسم (المادي) والروح أو النفس (اللامادية). وأرسطو جاء بنظرية المحرك الغائي، وقال بقدم الإله والعالم، والإله محرك غائي فقط، وليس له فعل ولا إرادة ولا خلق [3]. وقد جاء الوحي بحل واضح وصريح فأثبت إلهاً خالقاً متصفاً بالإرادة والقدرة والرحمة والتدبير، وأثبت مخلوقات متعددة خاضعة مدبرة، وقد أُثبتت هذه الحقيقة بالأدلة العقلية والفطرية، ولو لم يكن إلا قول الحق {﴿أَمۡ خُلِقُواْ مِنۡ غَيۡرِ شَيۡءٍ أَمۡ هُمُ ٱلۡخَٰلِقُونَ﴾ } **[الطور:٣٥].**

أولاً: الفيض:

تعتبر نظرية الفيض من النظريات التي تركت أثراً كبيراً في الفلسفة عموماً، وفي الفلسفة الإسلامية خاصة.

---

(١) انظر: حسن حنفي، من الفناء الي البقاء، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط:١، عام:٢٠٠٩م، ج:١،ص٩٠٠-٩٠٦. وانظر: حسن حنفي : التصوف وضرورة الانتقال من ثقافة الفناء إلى ثقافة البقاء، صابر السويسي، حوار، مؤمنون بلا حدود، ١٥ ديسمبر٢٠١٩م https://www.mominoun.com/articles/

(٢) للتصوف خصائص أخلاقية ومعرفية تنطبق على غالبا على مختلف أنواع التصوف وهي :١ -الترقي الأخلاقي. ٢-الفناء في الحقيقة المطلقة. ٣- العرفان الذوقي. ٤- الطمانينة والسعادة. ٥-الرمزية في التعبير. انظر: أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٦-٩.

(٣) انظر: حسام الدين الالوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي، المؤسسة العربية، ط:١، ص١٢٦-١٢٧.

فيض في اللغة يدل على جريان الشيء بسهولة ثم يقاس عليه. من ذلك فاض الماء يفيض. ويقال: أفاض إناءه، إذا ملأه حتى فاض[1] . وتقول: فاض الماء، أي كثر حتى سال عن جوانب محله. وفاضت العين أي سال دمعها. وقد أطلق هذا اللفظ على الأمور المعنوية مجازاً، فقيل: فاض الخير، أي ذاع وانتشر، وقيل رجل فياض أي كثير العطاء[2].

ويطلق الفيض في اصطلاح الفلاسفة على فعل فاعل يفعل دائماً لا لعوض، ولا لغرض، وذلك الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود، لأن دوام صدور الفعل عنه تابع لدوام وجوده، وهو المبدأ الفياض والواجب الوجود، الذي يفيض عنه كل شيء فيضاً ضرورياً معقولاً[3] .

فهو العلاقة بين الواحد وبين الموجودات المنبثقة عنه؛ وهو العلاقة بين الموجودات العليا والموجودات الدنيا في نظام تراتبييٍّ للموجودات [4].

وفاعل الكل بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً مبايناً لذاته[5].

والمقصود بالفيض: أن جميع الموجودات التي يتألف منها العالم تفيض على مبدأ واحد، من دون أن يكون في فعل هذا المبدأ تراخٍ أو انقطاع. ولذلك كان القول بفيض العالم عن الله مقابلاً للقول بخلقه من العدم [6] .

والفيض بهذا يتضمن معنى الصيرورة، كما يتضمن معنى الحدوث في الزمان، حدوثاً متعاقباً مستمراً، والفيض أو (الصدور) يقال إذن مقابل[7] :

١- الخلق، لأن المخلوق منفصل تماماً عن الخالق، ولأن الخلق يتم إما من عدم أو من مادة سابقة موجودة منذ الأزل إلى جانب المبدأ الخالق.

٢- التطور، لأن التطور عملية تجري في زمان وتمضي من الأقلّ كمالاً إلى الأكمل، والفيض يمضي من الأكمل إلى الأنقص، والتطور يجرى التغير على المبدأ، بينما في الفيض يظل المبدأ في كماله وتمامه.

وجملة القول إن مذهب الفيض هو القول بأن العالم يفيض عن الله كما يفيض النور عن الشمس، أو الحرارة عن النار فيضاً متدرجاً.

---

(١) ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، عام:١٩٧٩، ط:١، ج:٤، ص ٤٦٥.

(٢) المعجم الوسيط، مكتبة الشروق، القاهرة، ط:٤، عام:٢٠٠٤م، ص٧٠٨.

(٣) جميل صليبيا، المعجم الفلسفي، ص١٧٢.

(٤) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط:١، عام:١٩٨٤م، ج:١، ص٤٦.

(٥) ابن سينا، النجاة، دار الافاق، بيروت، د.ط، د.ت، ص٣١١.

(٦) جميل صليبيا، المعجم الفلسفي، ص ١٧٢.

(٧) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص٤٧.

والفيض مرادف للصدور، تقول فاض الشيء عن الشيء: صدر عنه على مراتب متدرجة(١).

٢- مفهوم الفيض عند أفلوطين (٢):

شغلت فكرة كون الأشياء عن علة أولى فلاسفة اليونان، ومنهم الفيلسوف السكندري أفلوطين، الذي طرح نظرية الفيض، ومنها نتبين كيفية فيض الموجودات عن المبدأ الأول، وبعبارة أخرى كيفية صدور الأشياء (الكثيرة) عن الواحد (البسيط).

لقد ضمَّن أفلوطين نظريته في الفيض في كتابه "التاسوعات"(٣) وفحوى تلك النظرية: حاول أن يرد الموجودات بأنواعها المتعددة إلى أصل واحد سابق لها ومنطقياً هو أعظم منها، وهو واحد دون تعدد أو قسمة (٤).

فردَّ ظاهرة التغير في الأشياء إلى كونها متكثرة، واعتبر ثباتها في احتفاظها بوحدتها، على اعتبار أن المبدأ الثابت في الوجود هو الواحد الذي لا تشوبه كثرة مطلقاً (٥).

إن نشأة الكثرة من الوحدة لها ثلاثة اعتبارات عند أفلوطين(٦) :

١- أن يكون الأول المطلق قد أوجد العالم من لا شيء، وهذا لديه محال عقلاً.

٢- أن يكون الأول قد أوجد العالم من شيء آخر، وهذا لديه يؤدي إلى الازدواج الأزلي.

٣- أن يكون الأول قد أوجد العالم من نفسه.

وإذا امتنع الأول والثاني لأنهما يؤديان إلى الانفصال المباشر وتعدد القدماء، لذلك كان الثالث، لأنه يؤدي إلى الفيض المباشر، وعلى ضوء هذه الاعتبارات ركز أفلوطين على فكرة الفيض، وهو إشعاع مستمر لا هو حدوث من شيء ولا انقسام من شيء، وليس فيه ما يستتبع تغيراً من ذات الأول المطلق.

ولقد استفاد أفلوطين من الفلاسفة السابقين عند وضعه نظرية الفيض، ولم يقف عند ذلك، بل إنه حصل نظريته من رافد آخر، هو ما وضعه الفلكيون السابقون، فنظريته تدور حول: نظرية فلكية عن عالم السماء الحسي، القائمة على تأملات أيد وكس في القرن الخامس، وتذهب هذه النظرية إلى أن السماء مركبة من أفلاك مركزية (٧).

---

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص ١٧٢.

(٢) أفلوطين(٢٠٥-٢٧٠م)، وهو فيلسوف يوناني، أبرز ممثلي الافلاطونية المحدثة، انظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، دار قباء، القاهرة، ط:١، عام:١٩٩٨م، ص٤٠٦.

(٣) التاسوعات: مذكرات تركها أفلوطين بخط رديء، فجمعها فرفريوس ونظمها ونشرها. انظر: المرجع السابق، ص٤٠٧.

(٤) انظر: فريدرك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة: عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط:١، عام:٢٠٠٢م، ج:١، ص٦١٩.

(٥) مجموعة من الباحثين، نحو فلسفة إسلامية معاصرة، دار الكتب، القاهرة، ط:١، عام:١٩٩٤م، ص٦٨.

(٦) المرجع السابق، ص٦٨.

(٧) انظر: محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، دار المعرفة، الاسكندرية، ط:٣، عام:١٩٧٢، ج:٢، ص٣٢٨.

والمتأمل لفكرة الفيض عند أفلوطين لن يجدها تقوم على مبدأ واحد (إله واحد)، بل على (أقانيم)[1] ثلاثة هي: الإله، والعقل، والنفس.

وحتى نصل لمفهوم الفيض عند أفلوطين سنستعرض صفات كل مبدأ وعلاقته بغيره من المبادئ والموجودات..

أولاً: الواحد والذي يسميه أفلوطين عدة أسماء منها الإله[2]، أو الله[3]، أو الخير المحض[4]، فيرى أفلوطين أنه مبدأ الوجود، وهو يحوي الوجود كله ولا يحتويه شيء، وهو خالق كل شيء، "إنه لولا الواحد لما وجد شيء على الإطلاق، فهو فوق الحياة وعله الحياة، لأن الحياة تفيض منه "[5]. فالأول (الله) عند أفلوطين واحد دون تعدد أو قسمة، فلا يمكن أن يكون في الواحد ثنائية الجوهر والعرض، وبالتالي لا يريد أن ينسب إليه أي صفات إيجابية [6]، وهو لا يصفه بالفكر أو الإرادة لأنها صفات تفترض التمييز بين الذات والموضوع، وهذا لا يجوز، فالواحد يمتاز بأنه وحدة تامة مطلقة، [7] "كما أنه لا يحتاج إلى شيء فإنه لا يحتاج إلى الإدراك أيضاً. فإن الإدراك واحد مع تقيد وهو واحد بدون تقيد"[8] .أما عن علاقته بالوجود: فلأنه كامل فهو ينتج بالضرورة كائنات كاملة تشبهه في الكمال، "ولا ينتج عنه إلا ما هو أعظم الأشياء بعده، والشيء الأعظم بعده إنما هو الروح[9] الذي يأتي في المقام الثاني "[10]، وهو يفيض بالوجود بدون أن يتأثر بإرادة أو بحركة.

ولنا أن نتساءل فكيف بدأ الصدور الأول (الموجود الأول) من (الله) إذا كان الله عند أفلوطين بلا إدراك ولا حركة؟ يجيب أفلوطين أن الواحد (الإله) حين يتأمل ذاته يفيض عنه (العقل)، ولكنه لا يفيض عن انقسام ولا انفصال، فالله يحدث أثراً دون أن ينقص[11]، لأنه وحدة مطلقة، فما هو إلا نور يشع لذاته "نور ينبعث من نور، وينساب في نور "[12].

---

(١) انظر: عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة، القاهرة، ط:٤، عام:١٩٧٠، ص١٢٤.

(٢) أفلوطين، التاسوعات، ترجمة: فريد جبر، مكتبة لبنان، بيروت، ط:١، عام:١٩٩٧م، ص٣٢١.

(٣) المصدر السابق، ص٤٤٤.

(٤) المصدر السابق، ص ٤٤٩.

(٥) اثولوجيا: الميمر العاشر، ضمن: عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، مكتبة النهضة، د.ط، عام:١٩٥٥م، ص١٣٤.

(٦) فريدرك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ص٦١٩.

(٧) انظر:أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، ص٤١٤.

(٨) أفلوطين، التاسوعات، ص٤٥١.

(٩) يتفق أكثر الشراح على الإشارة إليه في اللغة الاوربية بلفظةintelligence وكذ نجد المفكرين العرب اختاروا كلمة العقل بدلا من الروح لأنها الأقرب للمعنى المراد: الحدس العقلي. انظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، ص٤١٣.

(١٠) أفلوطين، التاسوعات، ص٤٣٠.

(١١) انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص٢٠١.

(١٢) أفلوطين، التاسوعات، ص٤٤٦.

ثانيـــاً: (العقل): وهو والموجود الأول، والذي يميز (العقل) عن (الواحد) أنه ليس متميــزاً بالوحدة بل فيه ثنائية، ولأن (العقل) مباين عن الأول (الواحد)، فإنه سيختلف عن صفاته، فيوصف على مستوى الفكر بالفعل والحركة والتغير، أما على مستوى الوجود فيوصــف بالثبات والقدم(١) .

فهو يدرك الواحد كما يدرك نفسه إدراكاً مباشراً، وإدراكـــه لنفـــسه هـــو إدراك لعـــالم المعقولات(٢). فإدراكه للمعقولات يجعله ذا كثرة "فليكن الروح هـــو الأشـــياء كلهـــا إذن. على أن الأشياء تكون فيه...لا بمعنى اشتمال مكـــاني، ولكـــن اشـــتمال الجـــنس علـــى الأنواع"(٣). والمقصود بالكثرة هو عالم المثُل (المثُل الأفلاطونية)، فالعقل سيتضمن عـــالم الصور، ويرى أفلوطين خلافاً لما ذهب إليه أفلاطون أن للأفراد الجزئية مثُلاً في العـــالم العقلي(٤) .

وتعقل (العقل) للواحد(الله) يكون بواسطة الكشف والمشاهدة، أي بواسطة الوجد(٥)، "ومـــا دام وقف عند الواحد ليشاهده فإنه أصبح روحاً حقاً "(٦) .

ثالثاً: النفس والتي ستكون بدورها قوة وفعلاً للعقل، فهو منتجها "فلما صار العقل ذا قـــوة عظيمة أبدع صورة النفس من غير أن يتحرك" (٧).وهي أقربها إلى عالم الحـــس، وهـــي حياة ونشاط كالعقل، وهي متحدة بذاتها طوال تأملها للعقل(٨)، لأنها أدنـــى منـــه، "هـــي منساقة مع الروح من ناحية تتمتع بالروح وتأخذ منه، ومن ناحية أخرى متصلة بما يأتي بعدها، بل إنها تنتج الذي يأتي بعدها "(٩)، والنفس لا تظل ثابتة، بل تتحرك نحو العقـــل، لكي تلد صورة منها هي الطبيعة في عالم النبات، (فهي المسؤولة عن وجـــود الكائنـــات الحية). والنفس عند أفلوطين واحدة من جهة صلتها بالعالم المعقول، ومتعددة من جـــراء صلتها بالعالم المادي، ولكن التعدد لا يعني تبعضها وانقسامها، بـــل إن الـــنفس الجزئيـــة صادرة عن النفس الكلية، من ثم فالنفوس الجزئية امتداد لموجـــود واحـــد هـــو الـــنفس الكلية(١٠). وبذلك نجد أفلوطين اضطر إلى القول بوجود نفسين، نفس عليا ونفس دنيا، أما

(١) انظر: عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص١٣٤.

(٢) انظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، ص٤١٤.

(٣) أفلوطين، التاسوعات، ص٤٩٩.

(٤) المثل عند أفلاطون عبارة عن نماذج الأفراد وحقائقها، بينما يرى أفلوطين أن هناك مثال لكل فرد، كما يفسر اختلاف الأفراد عن بعضها بأنه يرجع إلي اختلاف صورها وليس بسبب المادة كما يقول ارسطو، انظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، ص٤١٤.

(٥) انظر: كامل عويضة، أفلوطين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:١، عام، ١٩٩٣، ص ٣١.

(٦) أفلوطين، التاسوعات، ص٤٣٦.

(٧) اثولوجيا: الميمر العاشر، ضمن: عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، ص١٣٦.

(٨) انظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، ص٤١٥.

(٩) أفلوطين، التاسوعات، ص٤٣٢.

(١٠) انظر: كامل عويضة، أفلوطين، ص٣٩.

أما النفس العليا فهي أقرب ما تكون إلى العقل، ولذلك كانت أبعد ما تكون إلى بقية النفوس إحداث المحسوس...وأما النفس الدنيا فهي أقرب ما تكون إلى المحسوس، وبالتالي فهي قادرة على إحداث كل الحوادث أو الموجودات المحسوسة[١] .

وهكذا يصف أفلوطين تفسير عمليه الخلق بواسطة نشاط التأمل العقلي للنفس الكلية[٢] .

وصفاء النفس عند أفلوطين هو الذي يجعلها تعرج إلى عالم المعقول، فتحدث لها تلك التجربة الروحية الرائعة، والتي يطلق عليها اسم "الوجد"[٣] .

وهكذا تصبح عنده الحياة العقلية وسيلة للحياة الروحية، فهناك غاية سامية للمعرفة هي الاتصال بالعالم المعقول [٤] .

ومن فلسفة أفلوطين تظهر لنا أهمية المبادئ التي أسسها لفلسفة التصوف، سواء في الوجود كمنظومة متوحدة أم في علاقة الحسي بالمعقول. وفي المبحث التالي سنعرض موقف فلاسفة المسلمين من هذه النظرية الأفلوطوينية...

ثانياً: تأثير نظرية الفيض على بعض فلاسفة المسلمين:

نظرية الفيض تعد فكرة شرقية مأخوذة من المذاهب الهندية والفارسية، وقد تناولها الغنوصيون في وصف عملية صدور الموجودات عن الواحد، ولكن باستخدام الرموز والأساطير. وقد تميز عنهم أفلوطين بوضع مبادئ لهذه النظرية [٥] .

اهتم فلاسفة الإسلام بالموروث اليوناني، وحاولوا التوفيق بينه وبين ما جاء به الدين الإسلامي، وأرد المسلمون أن يتهربوا من طريقة أرسطو من القول بقدم العالم[٦]، فاتجهوا إلى فكرة الفيض وهي بين الحدوث والقدم [٧] .

فصاغ الفارابي نظرية (العقول العشرة) متأثراً بنظرية الفيض، فالواحد عند الفارابي بريء من المادة، وهو واحد بجميع معاني الوحدة المطلقة، "فإن وجوده الذي به ينحاز عما سواه من الموجودات لا يمكن أن يكون غير الذي هو به في ذاته موجود ...وإن أحد معاني الوحدة هو الوجود الخاص الذي به ينحاز كل موجود عما سواه.." [٨] .

---

(١) انظر: عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص١٤٠.

(٢) أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، ص ٤١٦.

(٣) انظر: كامل عويضة، أفلوطين، ص٣٧.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٨.

(٥) انظر: ميرفت عزت بالى، أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته، مكتبة الانجلو، القاهرة، ط:١، عام:١٩٩١م، ص ٥٩.

(٦) قدم العالم: عند ارسطو: الحركة والزمان والمادة مرتبط بعضها ببعض، ولا يمكن لأي واحد منها أن يسبق الآخرين في الوجود؛ فإثبات حدوث أي من العناصر الثلاثة يكفي لإثبات حدوثها جميعا، ومن ثم فهي مخلوقة وليست قديمة، وبذلك يكون العالم مخلوقا. وهذا ما يرفضه أفلوطين أن الله خلق العالم من عدم. انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج:١، ص١٠٣.

(٧) انظر: محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج:٢،

(٨) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق ،بيروت،ط:٢،عام:١٩٦٨م، ص ٤٦.

فالله عند الفارابي يعقل ذاته، وعملية (الفيض) هي نتيجة حتمية لعلمه بذاته، فالفيض عملية عقلية، وليس الوجود غاية الواحد أو كمالاً له، ويرى الفارابي أن الواحد يجب أن يصدر عنه واحد، لأن صدور الكثرة عن الواحد تعني تعدد الذات الإلهية[1] .

فكيف تترتب الموجودات ابتداء من الواحد؟ يحدد الفارابي ست مراتب للوجود، الأولى يصدر فيها (العقل الأول)، وتعدد الاعتبارات في (العقل الأول)، هو ما يسمح بصدور الكثرة في الوجود، فهو يعقل الأول من جهة، ويعقل نفسه من جهة أخرى، فمن هنا تصدر الكثرة، فمن تعقله لنفسه تصدر الكثرة، ومن تعقله للواحد تصدر وحدته، فيصدر عنه كوحدة (العقل الثاني)، ويصدر عنه الأفلاك بمادته وبصورته التي هي النفس لاتجاهه لنفسه. ثم أنه من (العقل الثاني)، وإدراكه لنفسه يحصل (العقل الثالث)، والذي يدرك ذاته، فيؤدي هذا الإدراك إلى وجود فلك الكواكب الثابتة. ويستمر هذا الفيض أو (الصدور) على مراحل متتابعة، فيتولد عنها العقل الرابع والخامس، وهكذا حتى تصدر عشرة عقول، وتصدر عنها الأجرام السماوية على التوالي: زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر. وما تحت فلك القمر هو عالم الكون والفساد، وتترتب الموجودات التي تحت فلك القمر بحسب الأحسن فالأفضل منه، والعشرة عقول يدبر كل واحد من التسعة الأولى منها فلكاً ويُعْنَى العقل العاشر، وهو العقل الفعال بعالم ما دون فلك القمر [2] .

والنفس عند الفارابي تشبه ترتيبها عند اليونان، فللعالم نفس، ولكل سماء نفس، ثم للإنسان نفس، وللحيوان نفس، وللنبات نفس. وأعلاها شرفاً هي نفوس السماوات والعالم، وتتناقص درجة الشرف إلى أن تصل إلى النفس النباتية. وأرسطو هو من وضع الصيغة النهائية لترتيب النفوس هذا [3].

وربما اتضح لنا مما سبق مدى تأثر الفارابي بنظرية الفيض عند أفلوطين، ولكن يظهر لنا الاختلاف في عدد العقول وربطها الصريح بالكواكب السيارة، وهذا ما أضافه الفارابي، فأوجد تنظيماً عقلياً أعمق لنظرية الفيض، "وإذا كان الفارابي أخذ فكرة الفيض أو الصدور عن أفلوطين، فإن نظام الأفلاك العشرة لم نعثر له على سابقة في الفلسفة اليونانية "[4].

وعند الفارابي (العقل الفعال) هو (روح القدس)، وهو واهب الصور، لأنه ينقل الكائنات الموجودة في عالم الكون والفساد من القوة إلى الفعل، وهو "سبب وجود الأنفس الأرضية

---

(١) انظر: محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ص٢٤٦.

(٢) انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٦١-٦٣.

(٣) انظر: محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج:٢، ص٢٥٠.

(٤) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج:٢، ص١٠٦.

من وجه، وسبب وجود الأركان الأربعة (الماء الهواء النار التراب) بواسطة الأفلاك من وجه آخر" [١].

أخذ ابن سينا بنظرية الفيض، وهو تلميذ للفارابي في علم ما بعد الطبيعة، ولكن التلميذ فاق معلمه، لما انطوت عليه فلسفته من دقة في العرض، وقوة في البرهان [٢]، مع الفرق أن ابن سينا حاول ربط نظرية الفيض بالقرآن أكثر، فكان يسمي الأفلاك (ملائكة) خلقهم الله لعمارة عالمه وتدبير خلائقه، و(العقل العاشر) ليس أداة خلق فحسب، بل هو وسيلة إشراق أيضاً، ووسيلة الوحي للأنبياء، وإلى حدٍّ أدنى للأولياء. لهذا، فالعلم الكوني عند ابن سينا يرتبط بعلم الملائكة [٣].

وفي المقابل نجد من فلاسفة الإسلام من رفض نظرية الفيض مثل الغزالي، الذي شدد النكير عليهم في تهافتهم، وكذا ابن رشد المتأثر بأرسطو، وكان يرى أن الفلاسفة لم يصلوا إلى البرهان واليقين بهكذا أدلة[٤].

أما على صعيد المعرفة:

فإن أداة المعرفة عند الفلاسفة القائلين بالفيض ليست العقل ولا القلب، بل تكون بالمشاهدة والكشف، فإذا حدث أن

تحررت القوة المتخيلة في الإنسان من تأثير زميلاتها الأُخر (الحسية والشهوانية والغضبية والنزوعية والعاقلة) فحينئذٍ يمكن لهذا الإنسان أن يتلقى المعرفة عن (العقل الفعال)، والمعرفة لا تحصل إلا بفيض منه، فهو (واهب المعرفة)، وفي هذه الحالة المعرفة إشراقية[٥] ،"فيمكن إذن أن يكون شخص من الناس، مؤيد النفس بشدة الصفاء، وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية، إلى أن يشتعل حدساً، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء "[٦].

ومن الاتصال ب (العقل العاشر) يتلقى الإنسان المعرفة الحقيقية بالله والطبيعة والإنسان، إما على شكل معرفة نظرية برهانية، وهذا هو الفيلسوف، وإما على شكل مثالات وصور بيانية، وهذا هو النَّبي الشخص من البشر الذي يوحى إليه[٧].

---

(١) الفارابي، عيون المسائل، نقلا عن: خليل الجر وحنا الفاخوري ،تاريخ الفلسفة العربية، دار الجبل ،بيروت،ط:٣،عام:١٩٩٣،ج:٢، ص ١١٨.

(٢) المرجع السابق، ص٢٢٢.

(٣) انظر: سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمة: صلاح الصلوي، دار النهار، بيروت، ط:١، عام:١٩٧١، ص٤.

(٤) راجع تهافت الفلاسفة للغزالي، وتهافت التهافت لابن رشد.

(٥) انظر: خليل الجر وحنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، ج:٢، ص١٣٥.

(٦) ابن سينا، أحوال النفس، دار بيبلون، باريس، ط:١، عام١٩٥٢، ص١٢٣.

(٧) انظر: خليل الجر وحنا الفاخوري ،تاريخ الفلسفة العربية، ج:٢،ص١٥٤.

الفصل الثاني : السَّهروردي وفلسفته الإشراقية

المبحث الأول

أولاً: حياته وعصره:

في القرن الخامس نجح السلاجقة، (وكانوا فرسان المذهب السني)، في إعادة توحيد المقاطعات الإسلامية في آسيا الغربية، وتأسيس حكومة مركزية تحت نفوذ سياسي وديني للخليفة في بغداد، وتلقت مدرسة الكلام الأشعري العون من الدولة لنشر مذهبها، ومهدت بذلك لحملة الغزالي ضد الفلسفة، ولم يقتصر دور الغزالي في الحد من قوة الفلسفة العقلية، ولكن في المقابل تكمن أهميته في احتلال الصوفية محل القبول والإكرام، حتى انتهى الأمر إلى تدريس تعاليمها علانية حتى في المدارس الدينية، وبذلك مهدت الطريق لانتشار العقائد الإشراقية والعرفانية، ومنها فلسفة شيخ الإشراق (١) .

وهو أبو الفتوح يحيى بن حبشي بن أميرك الملقب بشهاب الدين السَّهروردي، المقتول(٢) . ولد السَّهروردي عام ٥٤٥ ه ببلدة سَهرورد القريبة من المدينة الإيرانية زنجان. اتصل في شبابه الأول بشيخه مجد الدين الجيلي في مراغة، وتلقى عنه أصول الحكمة والفقه. ثم انتقل إلى أصفهان في وسط إيران المركز الرئيسي للحركة العلمية آنذاك، ليدرس على يد ظهير الدين القاري، وبها اتصل عن كثب بمذهب ابن سينا، وطالع كتبه التي كانت تحظى باهتمام بالغ من قبل العلماء، وترجم له (رسالة الطير)، ثم بدأت لديه حياة التنقل والأسفار، مهتماً بغشيان الجماعات الصوفية، محباً للوحدة التي هيأت لحياته الروحية التأملية السلوك في معارج أهل الطريق (٣). وكان السَّهروردي يفضّل الإقامة بديار بكر، واتصل بالأمير عماد الدين أرسلان، وأهدى له كتاب (الألواح العمادية)، ويرجح (ماسينيون) أن السَّهروردي أسس مدرسة إشراقية في بلاط هذا الأمير، ثم اتسعت رحلاته لتشمل الأناضول وسورية (٤) . عُرِف بالذكاء وغزارة العلم وقوة الحجة، "كان أوحداً في العلوم الحكمية، جامعاً للفنون، بارعاً في الأصول الفلسفية، مفرط الذكاء، فصيح العبارة، لم يناظر أحداً إلا أربى عليه"(٥)

وتعد أهم مراحل حياة السَّهروردي المرحلة التي قضاها في حلب، حيث اجتمع بفقهائها في عهد الملك الظاهر بن الناصر صلاح الدين، وتجادل معهم، فظهر عليهم، وحسن

---

(١) انظر: سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ص ٧٢.

(٢) لقب بالمقتول لئلا يعتبر شهيدا. ولكن اتباعه فسروا كمتة "مقتول" بما يفهم منه أنه شهيد، انظر: ابن خلكان، تاريخ الأعيان، ت: احسان عباس، دار صادر، بيروت، ط:١، عام:١٩٩٤، ج:٦، ص٢٦٨.

(٣) انظر: عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، دار النهضة، القاهرة، ط:٢، عام:١٩٦٤م، ص ٩٨.

(٤) انظر: أصول الفلسفة الاشراقية، محمد على أبو ريان، دار الطليعة، بيروت، ط:٢، عام: ١٩٦٩م، ص٦٢.

(٥) ابن أبي أصيبعه، عيون الأنباء، مكتبة الحياة، بيروت، د. ط، د، ت، ص٦٤١.

موقعه عند الملك الظاهر وقرَّبه، ولكن انتشار المذاهب الباطنية وخاصة (الإسماعيلية منها) جعل حكام وعلماء السنة يتخوفون من ذلك الانتشار، وكان في الصوفية الإشراقية قرب واضح من التيارات الباطنية، وازداد تشنيع الفقهاء عليه، وقضوا بتكفيره، وسيروها إلى الملك الناصر صلاح الدين، مطالبين بإعدامه، وذلك لما ناقشوه في اعتقاده في النبوَّة، والنبوَّة الباطنية والتي تمثِّل الإمامة عند الإمامية (١).

وكانت سورية وقتها قد استعيدت من الصليبيين، وكان تأييد العلماء أمراً ضرورياً لدعم سلطان صلاح الدين، وهذه محنة السَّهروردي، ويذكر أنه أعدم في قلعة حلب، وقيل في مصر سنة ٥٨٧ ﻫ (٢).

وهكذا، لاقى شيخ الإشراق مصيره وهو شاب في سن الثامنة والثلاثين، وعلى الرغم من هذا الأمد القصير من الحياة، فقد كتب السَّهروردي حوالي خمسين كتاباً في كل من العربية والفارسية. وعلى رأسها كتابه (حكمة الإشراق)، الذي عدَّة السَّهروردي نفسه مؤلفه الرئيسي؛ وفيه عرض تنظيمي كامل لمذهبه الإشراقي (٣) .وهو ما سنتناوله في المبحث القادم.

ثانياً: الفيض عند السَّهروردي:

كان رائد فلسفة (الإشراق) ومؤسس مذهبها يرمي إلى تأسيس فلسفة قوامها الجمع بين الحكمة البحثية النظرية والتجربة الروحية الذوقية، واستطاع أن يرسي دعائم تيار فلسفي جديد، ربط فيه بين التصوف والفلسفة(٤) .

بُنيَت نظرية النور أو (الإشراق) عند السَّهروردي، والمستقاة من نظرية (الفيض)، على مفهوم مفاده أن الوجود، والكشف عن الوجود، وتحديد مراتب الوجود، متولد أصلاً عن ظاهرة إشعاع النور(٥) .

وسنقسم المبحث لأقسام لتوضيح فلسفة السَّهروردي الإشراقية ومدى توافقها مع نظرية الفيض:

أولاً: الأول (الإله)، والذي يسميه السَّهروردي (نور الأنوار)، ويصفه بكل صفات الألوهية، فهو واحد في ذاته وصفاته، "فهو واحد، وهو النور المجرد، وكل ما دونه

---

(١) والأمر الذي اثاره الفقهاء مع السَّهروردي حول قدرة الله تعالى على ارسال الرسل والانبياء بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ولعل الغاية من طرح السؤال هو حمل السَّهروردي على الاعتراف بأفكاره الباطنية الخاصة بصفات الامام وقد أقر بما يعتقده الشيعة من الامامية (فهو يرى أن النبوَّة بمعنى الإمامة ممكنة دائما وفي كل عصر لحفظ النظام والمصلحة). انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:١، عام:١٩٨٤، ج:٢١، ص٢١٠.

(٢) انظر: أصول الفلسفة الاشراقية، محمد على أبو ريان، ص٣٥.

(٣) انظر: عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، ص ١٠٩-١١٠، كما أجتهد العديد من الكتاب لتصنيف كتب السَّهروردي، انظر: أصول الفلسفة الاشراقية، محمد على أبو ريان، ص٥٢-٥٩.

(٤) انظر: عثمان يحيى، وآخرون، الكتاب التذكاري شهاب الدين السَّهروردي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ط:١، عام:١٩٧٤م، ص٣٢٣.

(٥) انظر: أصول الفلسفة الاشراقية، محمد على أبو ريان، ص٢٠٠.

يحتاج إليه ومنه وجوده، ولا ندَّ له، وهو القاهر لكل شيء ولا يقهره شيء، إذ كل قوة وقهر مستفاد منه" (١)، وهو علة الوجود "ونور الأنوار، علة وجود جميع الموجودات، وعلة ثباتها. وهو متجلٍ وفياض لذاته على كل قابل، والملك الحق، هو من له ذات كل شيء وليست ذاته لشيء، وهو نور الأنوار"(٢) .

ثانياً: النور والظلمة، وتتمثل عند السَّهروردي بالتالي:

النور هو مبدأ وجود العالم بأكمله، ويفيض هذا النور من المصدر الأعلى (نور الأنوار) هابطاً درجة درجة إلى النهاية السفلى، وكل درجة من الفيض هي (وجود نوراني)، ولكن كلما انحدر درجة انخفض مستوى النور، فإذا بلغ الدرجة الجرمية (عالم الأجسام) تضاءل حتى الاضمحلال، وبهذا تصبح المرتبة المظلمة من الوجود(٣) . ومعنى ذلك أن إشراقية السَّهروردي لا تعترف بثنائية "النور والظلمة" كما تقول بها الزردشية والمانوية. فالسَّهروردي ليس عنده إلا مبدأ واحد وهو النور، أما الظلمة فهي عبارة عن الدرجة الأخيرة من الوجود(٤) .

ثالثاً: كيفية صدور الموجودات: نور الأنوار هو النور الأعلى وهو مصدر الوجود كله "وما دونه يحتاج إليه ومنه وجوده" (٥) ولا يصدر عنه إلا واحد "فأول ما يحصل منه نور مجرد واحد"(٦) ، لذا يبدأ هذا العالم بصادر واحد، هو أول مراتب الإشراق الوجودي، ونور مجرد بسيط، وهو الواسطة بين مبدأ الوجود والموجودات "فأول ما يجب بالأول شيء واحد لا كثرة فيه، أصل وليس بجسم، بل هو نور مدرك لنفسه ولبارئه، وهو النور الإبداعي الأول، ولا يمكن أشرف منه "(٧)، وبما أن النور الذي هو سبب وجوده يرتبط بنور الأنوار بعلاقتين، وهما الاستقلالية بمقتضى إشراقيتها، والتعلق بمقتضي معلوليته، فيمكنه أن يولد نوراً مجرداً آخر (٨) . ويحصل الفيص دون انفصال، فالاتصال والانفصال من صفات الأجرام"، ووجود نور من نور الأنوار ليس بأن ينفصل منه شيء...ولا بأن ينتقل منه شيء"(٩)، وهكذا من الصادر الأول يفيض النور علي ما بعده،

---

(١) السَّهروردي، حكمة الإشراق، ت: إنعام حيدرة، دار المعارف، بيروت، ط:١، عام: ٢٠١٠م، ص٧٨.

(٢) المرجع السابق، ص٧٩.

(٣) انظر: حسن مروة، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، ص ١٤٧. انظر: السَّهروردي، حكمة الاشراق، ص٨٥.

(٤) انظر: قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الاشراق، ت: عبد الله مهدي، مؤسسة مطالعات، ط:١، عام ١٣٧٩هـ، ص١٧. حيث يؤكد الاختلاف بقوله "القائلين بظاهرة النور والظلمة وأنهما مبدآن أولان لأنهم مشركون لا موحدون".

(٥) السَّهروردي، حكمة الإشراق، ص٧٨.

(٦) المصدر السابق، ص٨١.

(٧) السَّهروردي، هياكل النور، نقلا عن: جلال الدين الدواني، شواكل الحور في شرح هياكل النور، بيت الوراق، بغداد، ط:١ عام:٢٠١٠م، ص١٩٢. والعقل الإبداعي هذا الذ يسميه أفلوطين "العقل الأول" ويضع فيه المثل الافلاطونية.

(٨) انظر: السَّهروردي، حكمة الإشراق، ص٥٢، من مقدمة الكتاب، ل جون لبرج وحسين ضيائي، ص٥٢.

(٩) السَّهروردي، حكمة الإشراق، ص٨٢.

وتمضي الفيوضات لإنشاء نظام وجودي على هذا النحو من التسلسل، فنحن أمام نظام عقلي ينظم سلسلة الموجودات النورانية، في ترتيب تنازلي إبتداء من نور الأنوار، ويصدر بعضها عن بعض صدوراً ضرورياً[(١)] . وهذه الأنوار (أنوار مجردة)، ويقسمها السَّهروردي إلي: نظامين أساسيين [(٢)] :

١- عالم الأنوار القاهرة، وهي العقول الكلية المجردة، وتترتب بشكل طولي، وهي الأنوار العالية التي ليس لها أي ارتباط وتعلق بالأجسام، ويعتبرها من الشؤون الإلهية والملائكة المقربين[(٣)]، وفي هذا العالم ينتقل الفيض من (الصادر الأول) إلى من يليه حتى يكتمل النظام، والذي يطلق عليه عالم (الأمهات).

٢- عالم الأنوار المدبرة، أي الأنوار الإسفهيدية (صادرة عن الأنوار المجردة) وهي تؤلف طبقة أفقية، ولا يتولد بعضها عن بعض لتكافؤ وحداتها، كما في النظام الطولي، بل توجد جنباً إلى جنب، وكل نوع منها يكون محتوياً على تأثيره الملائكي الخاص، لذلك يطلق عليها (أرباب الأنواع) وتقوم بتدبير عالم الأفلاك وعالم الإنسان.

وهذان النظامان لا يزالان فوق العالم الظاهر[(٤)] . وكلتا الطبقتين عنده من الكثرة بحيث لا يمكن إحصاؤها[(٥)] . وعن الجانب الطولي (جانب الأنوثة فيه) للملائكة المقربين، سوف تنجم الكواكب السيارة الثابتة. وعن النظام العرضي للملائكة نظام ملائكي أوسط من شأنه أن يتصرف، ووظيفته أن يحكم النفس الإنسانية[(٦)].

ويحدد السَّهروردي الملاك (جبرائيل) ليتحكم في النوع الإنساني بجملته، فهو (رب النوع الإنساني)، والذي يعتبره روح القدس والموحي لكل معرفة، "ومن جملة الأنوار القاهرة أبونا ورب طلسم ومفيض نفوسنا ومكملها بالكمالات العلمية والعملية، روح القدس المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال"[(٧)]، كما يرى أن للجنس البشري ملاكه الحارس والمقيم في عالم الملائكة. فلكل نفس وجود سابق في عالم الملائكة سابقاً لنزولها إلى

(١) انظر: أصول الفلسفة الاشراقية، محمد على أبو ريان، ص ١٧٥.

(٢) انظر: شمس الدين شهرزوري، شرح حكمة الإشراق، السَّهروردي، ت: أحمد السايح، مكتبة الثقافة، القاهرة، ط:١، عام:٢٠١٢م، ج:٢، ص٣٩١. وانظر هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة، عويدات للنشر، بيروت، ط:٢، عام:١٩٩٨م، ص٣١٥.

(٣) يحتل عالم الملائكة مركزا رئيسا في العقيدة الاشراقية، فالملاك حارسا لهذا العالم والوسيلة للمعرفة والوجود. انظر: سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ص٩٥.

(٤) انظر: سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ص٩٧.

(٥) ولا يحدد السَّهروردي عدد الملائكة بحيث تطابق عدد الأفلاك كما في نظرية (الافلاك العشرة) عند الفارابي وابن سينا، فهي مساوية لعدد الكواكب الثابتة. أي أنه يستعصي على عقولنا تعدادها. انظر: أصول الفلسفة الاشراقية، محمد على أبو ريان، ص ١٩٦.

(٦) انظر: سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ص٩٧.

(٧) السَّهروردي، هياكل النور، نقلا عن: جلال الدين الدواني، شواكل الحور في شرح هياكل النور، ص١٩٦، وانظر: السَّهروردي، رسالة أصوات أجنحة جبريل، تحقيق: هنري كوربان، داربيبلون، باريس، د.ط، عام:٢٠١٠، ص١١٧-١٣٩، وفي القصة يوضح السَّهروردي مكانة جبريل وأن الانسان ذاته كلمة من الله وترنيمة من جناح جبريل، وأن جناحي جبريل يهيمنان على السماوات والأرض وعليه فجميع الأشياء في هذه الدنيا أوجدت عن طريق ترنيم جناح جبريل.

حيز البدن، ولذلك فالنفس في الحياة الدنيا دائمة التعاسة، فهي بالفعل تبحث عن نصفها الآخر، ولن تظفر بالسعادة إلا إذا أتحدت به(١).

أما الترتيب الوجودي لكائن ما فهو مرتبط بقدر النور والوجود، وهو عند أهل الإشراق مرتب بشكل تفاضلي من الأشرف إلى الأقل شرفاً، إلى الأخس، والقاعدة في الترتيب عند السَّهروردي في الصدور فالممكن إذا وجد، فيجب أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله، "وإذا كان الجوهر العقلي أشرف من النفس يجب أن يكون قبلها، ولما كانت الأثيريات أشرف من العنصريات يجب أن تكون حاصلة قبلها الممكن الأخس إذا وجد، فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد"(٢).

فالنظام الذي يضعه السَّهروردي سيصل إلى أن يصبح العالم كتلة من الأنوار ذات الطبيعة العقلية الواحدة والتي تتحرك حركات لا متناهية، مما يعبر عن ديناميكية الوجود الخصبة، وإنما وضع السَّهروردي هذه التفصيلات والفيوضات الإشراقية لغاية صوفية، حيث إن إيضاح المراحل إنما يفتح الطريق أمام الواصل لكي ينتقل من مرحلة إلى أخرى، حتى يصل إلى جوار الحق (٣) .

ولنا أن نتساءل ماذا عن عالم المثُل الأفلاطونية في فلسفة السَّهروردي؟

يجيب السَّهروردي: "فإن كل ما في العالم الجسماني من الجواهر والأعراض فهي آثار وظلال لأنواع وهيئات نورية عقلية"(٤) وعليه فإن كل ما في العالم المادي له نوع في العالم السماوي، فالعالم المادي لا وجود حقيقياً له فهو ظل أو تابع للعالم السماوي. فالسَّهروردي يوجد عالماً مستقلاً للمُثُل، عالماً وسيطاً بين العالم الحسي والعالم الروحي(٥)، وينفي أن تكون مِثْلَ مُثُل أفلاطون "وأما مُثُل أفلاطون فهي نورية"(٦) .

فالعالم المادي بناء على ذلك لا وجود حقيقياً له، فإذا أخذنا هذا الموقف للسَّهروردي تجاه العالم المادي، أي نفي وجوده الموضوعي، وأن نظامه الإشراقي يجمع بين كونه نظاماً وجودياً ونظاماً معرفياً معاً، فبذلك سيكون اتجاهه الفلسفي يدخل في تيار المثالية الذاتية الصريحة(٧) .

(١) انظر: سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ص٩٧-٩٨.
(٢) السهروردي، المطارحات، المشرع السادس، الفصل الثالث، نقلا عن: محمد أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، ص١٥٩.
(٣) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ص٤١١.
(٤) السَّهروردي، حكمة الإشراق، ص١١٩.
(٥) المصدر السابق، ص١٣٤، تعليق المحقق في الحاشية.
(٦) المصدر السابق، ص١٣٤.
(٧) انظر: حسن مروة، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، ص١٥٤-١٥٥.

رابعاً: المعرفة: يشير السَّهروردي بوضوح إلي أن حكمة الإشراق عنده مؤسسة على الذوق "لم يحصل لي (أي ماتضمنه كتابه حكمة الإشراق) بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت الحجة عليه، حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً ما كان يشككني فيه مشكك)(١)، ويؤكد تلميذ السَّهروردي وشارح كتابه (حكمة الإشراق) أن الحكمة ذوقية "حكمة الإشراق : أي الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف، أو حكمة المشارقة....فنسب إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على الأنفس عند تجردها "(٢)، فالحكمة هي التي يظهر فيها الكائن مباشرة بنوع من الحدس الصوفي، لا بدليل ولا برهان(٣) .

والسَّهروردي يقسم العلم إلى علمين، علم صوري، وهو الفلسفة المشائية، ومن أراد علماً يتصف بصفة اليقين العقلي فعليه بهذا النوع. أما الثاني فهو العلم الحضوري، الذي لا يتم دون سوانح نورانية. وهذا العلم الحضوري لا يحصل، كالعلم الصوري بإضافة شكل أو صورة على الذات، بل بشيء يمتزج بذات النفس، ويصبح جزءاً من أنيتها، فالعلم الحضوري يجعل من العالم والمعلوم وحدة تامة، ولا يتم إلا لأرباب الكشف الذين يتجردون من المادة (٤).

والذي يظهر لنا أن السَّهروردي قد اختار بناء فلسفته على الذوق وفضله صراحة على الفلسفة المشائية، "وهذا سياق آخر، لابتنائه على الذوق والكشف ومشاهدة الأنوار، بخلاف سياق المشائين، لابتنائه على البحث الصرف"(٥)، أما شارح كتاب السَّهروردي (هياكل النور) فيري أن السَّهروردي تدرج في الوصول إلى فلسفته الإشراقية، "كان كثير الذب عن طريقة المشائين أصحاب الحكمة البحثية، إلى أن هداه الله إلى الحكمة الكشفية، وهي طريقة أهل الإشراق والذوق"(٦) .

وننتهي إلى أن الإشراقية تستند إلى حقائق كسبية ذوقية لا برهانية، وأنه لا يستطيع إدراكها إلا أهل المشاهدة والذوق.

ونخلص إلى ترجيح هذا الرأي: أن حكمة الإشراق مؤسسة على الذوق، ولكن النظر والبحث هو طريق الوصول إليها، ويبدو أن هناك اتفاقاً ظاهرياً مع الصوفية الخلص

---

(١)السَّهروردي، حكمة الإشراق، ص٢.

(٢) قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الاشراق، ص١١.

(٣)انظر: خليل الجر وحنا الفاخور،العربية، ج:١، ص٣٠٣.

(٤) خليل الجر وحنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، ج:١، ص٣٠٤، ويعرفه الجرجاني بقوله "العلم الحضوري هو حصول العلم بالشيء بدون حصول صورته في الذهن "نظر: الجرجاني، التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة، ب.ط، ب.ت، ص١٣١.

(٥) قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الاشراق، ص١٤.

(٦) جلال الدين الدواني، شواكل الحور في شرح هياكل النور، ت: محمدعبد الحق، ص١٨.

على ضرورة اصطناع المجاهدة والترقي الخلقي للوصول إلى المعرفة بالله واللذة، إلا أنه يختلف عنهم في اعتبار الحكمة البحثية ضرورية للوصول لأعلى المراتب الإنسانية(١) .

ويتبين لنا صحة هذا الرأي في تقسيمه لمراتب الحكماء وتفرقه بين الفلاسفة والأنبياء، وهو ما سنبحثه في المبحث القادم.

ثالثاً: تأثير الفيض على مفهوم النبوَّة عند السَّهروردي:

الحكمة عند السَّهروردي ذات مراتب متفاوتة ودرجات متمايزة، وهو يقسم الحكماء لثلاثة أصناف(٢) :

١-الحكيم المتوغل في التأله والبحث: وهذه المرتبة الأكمل، وهم من يجيدون الفلسفة العقلية في نفس الوقت الذي وهبوا فيه الحكمة الإشراقية (التأله)، فهؤلاء هم الحكماء الإلهيون كما يسميهم، ويعد من بينهم فيثاغورث (ت٤٩٥ق.م)، وأفلاطون (ت٣٤٧ق.م)، كما يضع نفسه في هذه المرتبة(٣) .

٢-الحكيم المتوغل في التأله، وعدم البحث: وهم في مرتبة أقل من الحكماء الإلهيين، وهم من استطاعوا الوصول إلى الكمال في الحكمة الإشراقية، لكنهم يجهلون تماماً الفلسفة العقلية، ويجعل بينهم البسطامي(ت٢٦١ه) والحلاج(ت٣٠٩ه)، ونظراءهم من أرباب الذوق دون البحث الحكمي المشهور(٤).

٣-الحكيم البحَّاث، العديم التأله: ويأتي في آخر هذه المراتب، وهم أصحاب المعارف العقلية المنطقية، الذين وصلوا إلى معرفة فلسفية كاملة، ولكنهم يظلون خارج الحكمة الإشراقية. وهؤلاء كالمشائين من اتباع ارسطو، كالفارابي(ت٣٣٩ه)، وابن سينا(ت٤٢٧ه)، وهي مرتبة لا تزال بعيدة عن الكمال(٥).

ومن التقسيم السابق لمراتب الحكماء عند السَّهروردي، يتضح لنا أن مقام الحكيم المتأله "المتوغل في التأله والبحث" أعلى من مقام الأنبياء، لأن النبي "متوغل في التأهل، عديم البحث"، وبذلك يكون فقهاء عصره قد فهموا قصد السَّهروردي في مناظرتهم معه(٦) .

(١) أبو الوفاالتفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة، القاهرة، ط:٣، عام:١٩٧، ص١٩٧.

(٢) السَّهروردي، حكمة الإشراق، ص٣.

(٣) انظر: شمس الدين شهرزوري، شرح حكمة الإشراق، ص ٢٣٩.

(٤) انظر: قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الاشراق، ص٢١.

(٥) انظر: المصدر السابق ص٢١.

(٦) سبق لنا الإشارة الي المناظرة التي كانت بين السَّهروردي فقهاء عصره، ص٢٦. وقد هاجمه ابن تيمية(ت٧٢٧هـ) "فالواحد من هؤلاء يطلب أن يصير نبيا، كما أن السَّهروردي المقتول يطلب أن يصير نبيا، وسلك نحوا من مسالك الباطنية" انظر: أبو المعالي. غاية الأماني، القاهرة، عام:١٣٣٢٥هـ، ج:٢١، ص٤٤٠، نقلا عن: أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٩٨.

وعليه فالإمام عنده هو أرقى الواصلين، وهو الأكثر قبولاً لإشراقات العقل. وقد دافع بعض المعاصرين بأنه لم يكن ليذهب إلى حد إنكار أن محمداً هو خاتم المرسلين، ولكنه كان لا يريد أن يحد القدرة الإلهية بإمكان خلق نبي جديد(١) .

ويقرر السَّهروردي أن الأرض لا تخلو من متوغل في التأله وفي البحث أبداً، لأنه هو الغاية من الحياة والأحياء، "العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها، عنده الحجج والبيانات، وهو خليفة الله في أرضه"(٢) . ولابد أن نسأل هل يقصد السَّهروردي النبي؟ وهل النبي هو الشخص الذي عنده الحجج والبيانات وهو خليفة الله؟ فلنبحث عن المعنى الذي قصده السَّهروردي "خليفة الله "؛ فلو تتبعنا نظرية السَّهروردي، لوجدنا أن السلطة في مظهريها الديني والزماني (الإمامة والخلافة) يجب أن تسند إلى لحكيم "المتوغل في التأله، والبحث" فهو الكفؤ لها، وهو بحق صاحب منصب الرئاسة، وخليفة الله على الأرض. ويأتي دونه في المقام المتأله الذي ليست له الملكة البحثية. وقد يؤول مقام الخلافة إلى هذا أيضاً، ذلك يستحيل أن يخلو العالم منه وقت ما. فهو عندما لا يكون "منظوراً" يكون في "غيبة"، ويعرف عادة بالقطب، إلا أن الخلافة لا تؤول إلى الحكيم "البحاث، عديم التأله"، فلاحظٌ له وذلك لحاجة الخلافة إلى التلقي (٣).

وهذا الخليفة نظير الإمام عند الشيعة، فهو واجب الوجود، فلا تخلو منه الأرض مطلقاً، وأن الإمام متوغل في التأله بحيث يتلقى الوحي والأمر والنهي من عالم الأنوار، وهو ما يعرف ب (قطب الأقطاب) وتلك أسمى درجات الواصلين(٤) . فهذا الحكيم المتأله هو خليفة الله في الأرض، وهو القائم بالحجة في العقيدة الشيعية، والمظهر الإلهي الأصيل، ووحي الحضرة الإلهية، والهادي إلى هذا الوحي، وهو الإنسان الكامل (٥) ، والذي طالما كانت مقاليد الأمور بين يدي هذا الانسان الرباني كان الزمان نورياً(٦) . فالسَّهروردي يعتقد أن النبوَّة مستمرة فلم تختم بمحمد صلى الله عليه وسلم، بل هي مفتوحة أبد الدهر.

---

(١) أبو الوفا التفتازاني، وآخرون، الكتاب التذكاري شهاب الدين السَّهروردي، ص٢٩٨، وربما تغير رأي التفتازاني فيقول في كتاب آخر: "ليس من شك فإن ما يذهب اليه السَّهروردي من أن مقام الحكيم المتوغل في التأله والبحث أعلي من مقام الأنبياء، يعد سببا كافيا لهجوم فقهاء عصره عليه "انظر: أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١٩٧.

(٢) السَّهروردي، حكمة الإشراق، ص٢.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص٣.

(٤) انظر: إبراهيم مدكور، وآخرون، الكتاب التذكاري شهاب الدين السَّهروردي، ص٧٥.

(٥) انظر هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص١٦٣.

(٦) انظر: السَّهروردي، حكمة الإشراق، ص٣، ونظريه الإمامة هي حجر الزاوية في التشيع جميعه، وللإمام في نظر الشيعة صله روحيه شبيهة بصلة الأنبياء والرسل، فيوحي اليه والايمان به مكمل للإيمان بالله ولابد للمسلمين من إمام يقودهم وهو مشرع يبين الحلال والحرام. ويلتقي بعض الفلاسفة مع نظرية النبوَّة، فنجد الفارابي يقول: "لا يمنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية... فيكون له بما مثله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية، فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوي المتخيلة" انظر: الفارابي، آراء المدينة الفاضلة، ص١١٥.

والسبب في اعتقاد السَّهروردي إمكانية النبوَّة هو إيمانه بأن النبوَّة أمر كسبي، وأخذه بنظرية الفيض من العقل الفعال، "حيث يتخلص أحياناً إلى عالم القدس وتتصل بأبيها المقدس وتتلقى منه المعارف... وتتلقى منه المغيبات الكونية"(١) .

ونصل إلى أن مسألة النبوَّة الباطنية التي التزمها السَّهروردي إنما هي باب من أبواب التقية، عندما أفصح عما في نفسه من أن الله قادر على أن يجعل نبياً ساعة يشاء، وكان جوابه بالإمامة والولاية.

أقول، إن السَّهروردي يصوّر الإمامة تصويراً يكاد يلتقي مع تصوير الإسماعيلية. يصل إلى غايته الحقيقية من وراء ذلك، وهي تحطيم القيد عن توقف الرسالات بعد الإسلام، وإطلاقها مع أقطاب الوقت المتوغلين في التأليه والبحث، الذين هم عنده أفضل من الأنبياء، لأن الأنبياء متوغلون في التأله فقط.

---

(١) انظر: جلال الدين الدواني، شواكل الحور في شرح هياكل النور، ت: محمد عبد الحق، ص٢٧٨، ويوكد ابن تيمية هذا الفهم" ولما كانت هذه القوى توجد لخلق كثير، كانت النبوَّة مكتسبة، ولذلك طلبها كثيرون من الفلاسفة مثل السَّهروردي"، وانظر: ابن تيمية، الفتاوي، ج:٥، ص٩٣، نقلا عن: محمد أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، ص٣٤٨.

الخاتمـــــة:

وأخيراً، فإن محاولة رصد الرؤى والأفكار، بل تمام المنهج لفلسفة الحكمة الإشرقية، انطلاقاً من مؤلفات شيخها ومحيي رسومها الفيلسوف المسلم شهاب الدين السَّهروردي لم يكن بالأمر المتيسِّر، وذلك أن الفلسفة الإشراقية ارتبطت بعدد غير يسير من العقائد والفلسفات المتنوعة..

وهذا أهم ما يمكن الخلوص إليه من دراستي حول " نظرية الفيض وتأثيرها على مفهوم النبوَّة عند السَّهروردي":

- مرَّ التصوف الإسلامي بمراحل وأطوار متمايزة، ولكل منها خصائصها وبناءها الفكري الخاص.
- تأثَّر التصوف الإسلامي في بعض مراحله ببعض الثقافات الأجنبية، وتباين الموقف من التصوف ومدى حاجة المسلم المعاصر له كمكمل لحياته الروحية والأخلاقية.
- بنى أفلوطين نظرية الفيض على أساس أن العالم يفيض عن الله كما يفيض النور عن الشمس أو الحرارة عن النار فيضاً متدرجاً، وتأثر بعض فلاسفة الإسلام بهذه النظرية في محاولاتهم للتوفيق بين الدين والفلسفة.
- استند السَّهروردي في كل ما قرره من آراء وعقائد في نظريته (حكمة الإشراق)، على مبادئ نظرية الفيض، والتي تقوم على أساس: أن الله مصدر كل الأنوار وهي قوام الوجود.
- وجَّه السهرورردي حصيلته الإشراقية لخدمة تجربته الصوفية، تأسياً بأفلوطين، ولتمرير آرائه في النبوَّة الباطنية.

في الختام، أسأل الله أن يقلَّ العثرة، ويعفو عن الزلة، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلَّم.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر:

أ- مؤلفات السَّهروردي:

- السَّهروردي، حكمة الإشراق، ت: إنعام حيدرة، دار المعارف، بيروت، ط:١، عام: ٢٠١٠م.
- السَّهروردي، رسالة أصوات أجنحة جبريل، تحقيق: هنري كوربان، دار بيبلون، باريس، د.ط، عام:٢٠١٠.

ب- المصادر العامة:

- ابن أبي أصيبعه، عيون الانباء، مكتبة الحياة، بيروت، د. ط، د، ت.
- ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار الجبل، بيروت، د.ط، د.ت.
- ابن خلكان، تاريخ الأعيان، ت: احسان عباس، دار صادر، بيروت، ط:١، عام:١٩٩٤م.
- ابن سينا، أحوال النفس، دار بيبلون، باريس، ط:١، عام١٩٥٢م.
- ابن سينا، النجاة، تقديم: دار الافاق، بيروت، د.ط، د.ت.
- القشيري، الرسالة القشيرية، دار الشعب، القاهرة، ط:١، عام:١٩٨٩م.
- الطوسي، اللمع، دار الكتب، القاهرة، ط:١، عام:١٩٦٠م.
- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت، ط:٢، عام:١٩٦٨م.
- الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:١، عام:١٩٨٤م.
- جلال الدين الدواني، شرح شواكل الحور في شرح هياكل النور، بيت الوراق، بغداد، ط:١ عام:٢٠١٠م.
- شمس الدين شهرزوري، شرح حكمة الإشراق، ت: أحمد السايح، مكتبة الثقافة، القاهرة، ط:١، عام:٢٠١٢م.
- قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الاشراق، ت: عبد الله مهدي، مؤسسة مطالعات، ط:١، عام ١٣٧٩هـ.

ثانيا: المراجع العامة:

- أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية، دار الشعب، بيروت، ط:١، عام:١٩٧٨م.
- أبو الوفا التفتازائي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة، القاهرة، ط:٣، عام:١٩٧.
- كامل عويضة، أفلوطين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:١، عام، ١٩٩٣م.
- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، دار قباء، القاهرة، ط:١، عام:١٩٩٨م.

– آنا شيميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ترجمة: محمد اسماعيل، منشورات الجمل، بغـداد، ط:١، عام:٢٠٠٦م.

– جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: علي حسن، دار الكتـب، القـاهر، ط:٢، عام:١٩١٠م.

– حسام الدين الالوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي، المؤسسة العربية، بيروت، ط:١، عام:١٩٨٠م.

– حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط:١، عام:٢٠٠٩م.

– حسين مروة، النزعات المادية فـي الفلـسفة الإسـلامية، دار الفـارابي، بيـروت، ط:١، عام:٢٠٠٢م.

– خليل الجر وحنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجبل، بيروت، ط:٣، عام:١٩٩٣م.

– رينولد نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة: نورالدين شريبة، الشركة الدوليـة للطباعـة، القاهرة، ط:٢، عام:٢٠٠٢م

– سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمة: صلاح الصلوي، دار النهار، بيروت، ط:١، عام:١٩٧١م.

– عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، مكتبة النهضة، د.ط، عام:١٩٥٥م،

– عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة، القاهرة، ط:٤، عام:١٩٧٠،

– عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، دار النهضة، القاهرة، ط:٢، عام:١٩٦٤م.

– فريدرك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة: عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط:١، عام:٢٠٠٢م.

– محمد إقبال، تطور الفكر الفلسفي في إيران، ترجمة: حسن الشافعي، الدار الفنيـة، القـاهرة، ط:١، عام:١٩٨٩م.

– محمد الجليند، من قضايا التصوف، دار قباء، القاهرة، ط:٤، عام:٢٠٠١م.

– محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربيـة، بيـروت، ط:١١، عام: ٢٠١٣م.

– محمد على أبو ريان، أصول الفلسفة الاشراقية، دار الطليعة، بيروت، ط:٢، عام: ١٩٦٩م.

– محمد علي أبو ريان، الحركة الصوفية في الإسلام، دار المعرفة، الاسـكندرية، ط:١، عـام: ١٩٩٤م.

– محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، دار المعرفة، الاسكندرية، ط:٣، عام:١٩٧٢.

- ميرفت عزت بالى، أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته، مكتبة الانجلو، القاهرة، ط:١، عام:١٩٩١م.

- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة، عويدات للنشر، بيروت، ط:٢، عام:١٩٩٨م.

- مجموعة من الباحثين، نحو فلسفة إسلامية معاصرة، دار الكتب، القاهرة، ط:١، عام:١٩٩٤م.

- مجموعة من الباحثين، الكتاب التذكاري شيخ الاشراق شهاب الدين السَّهروردي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ط:١، عام:١٩٧٤م.

ثالثا: المعاجم والموسوعات:

- ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ط:١، عام:١٩٧٩م.

- الجرجاني، التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة، ب.ط، ب.ت.

- المعجم الوسيط، مكتبة الشروق، القاهرة، ط:٤، عام:٢٠٠٤م.

- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب، بيروت، ط:١، عام:١٩٨٢م.

- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط:١، عام ،١٩٨٤م.

رابعا: الدوريات:

- صابر السويسي، التصوف وضرورة الانتقال من ثقافة الفناء إلى ثقافة البقاء، حوار، موقع مؤمنون بلا حدود.